العقيدة والجماعة

في تأويلية الإيمان في التقليد الكلامي الإسلامي

عبد الله السيد ولد أباه[1]

ليس هدف هذه الورقة الإسهام في المحاولات الراهنة لتجديد علم الكلام، التي تمحورت حول مشروعين متمايزين: هرمينوطيقا النص الديني[2]، و«لاهوت الثورة»[3]، معتبرين أنّ هذه المحاولات جرفت المنظور الكلامي إلى خارج سياقه. كما أنّنا نعتقد أنّ المشروع الكلامي الأصلي ليس قابلاً للاستئناف، ولا يمكن أن نعيد بناءه من منطلقات جديدة، على الرغم من خصوبته النظرية[4].

(1) كاتب وباحث موريتاني.

(2) تركّز هذا التوجّه في الفكر الديني الإيراني الجديد. راجع: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، إعداد عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، 2003م.

(3) راجع عمل حسن حنفي الموسوعي: من العقيدة إلى الثورة، (5 أجزاء)، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988م.

(4) راجع مثلاً: =

الأطروحة، التي تدافع عنها هذه الورقة، هي أنّ التقليد الكلامي الإسلامي بلور تصوراً للإيمان والاعتقاد يختلف، من حيث التوجه والخلفيات والأدوات النظرية، عن التقليد اللاهوتي المسيحي، الذي ارتبط، منذ نشأته، بالميتافيزيقا اليونانية، وتداخل معها في مختلف محطاته. بيد أنّ هذا الفصل الجذري لا يعني أنّ الفكر الكلامي لم يبلور عدّته النظرية والمنهجية، ولم يصغ مواقف وأفكار ثرية قابلة للاستكشاف فلسفياً.

أولاً: لماذا علم الكلام ليس لاهوتاً؟

في كتابه المهم، حول (**القضايا الكبرى في اللاهوت الإسلامي**)، يذهب المستشرق الفرنسي لويس غارديه إلى أنّ الإسلام لا يتضمّن علماً للاهوت، وفق الاصطلاح الذي وضعه القديس أوغسطين: (تعقل الاعتقاد) (intellectusfidei)، الذي أطلق عليه المتأخّرون عبارة «اللاهوت ما فوق الطبيعي» (theologiesurnaturelle)، الذي يتعلّق بتصوّر الإله في «تجسّده» (الطبيعة المزدوجة للمسيح)، وبعقيدة الخطيئة والخلاص المرتبطة به، حيث يتداخل اللاهوتان الطبيعي والأخلاقي[1].

وإذا كان غارديه أصاب في تمييزه لعلم الكلام، كونه علماً دفاعياً حجاجياً عن العقيدة، (في حين يندرج مبحث الإلهيات في

= عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 2000م.

(1) Louis Gardet: les grands problemes de la theologie musulmane: Dieu et la destinee de l' homme, Vrin, 1967, pp. 22-23.

الفلسفات الإسلامية)، إلا أنّ السمة الحجاجية الدفاعية لا تميّزه عن «الثيولوجيا» المسيحية، التي تنطلق من المنطلق نفسه؛ أي: صحة العقيدة، وتوظيف النظر العقلي للدفاع عنها.

والمعروف أنّ الكنيسة اصطدمت، في القرون المسيحية الأولى، بالتراث الفلسفي اليوناني؛ حاربته وعدّته مجرّدَ «خرافات وثنية»، ولم يتجاوز انفتاحها عليه الاستخدامَ الإجرائي لمنطق المقولات الأرسطي داخل السجالات اللاهوتية الداخلية حول شخصية المسيح - الإله، وبعض الشذرات الأفلوطينية، التي التبست خطأً بالأدبيات الدينية الأولى[1].

إنما يميز، إذاً، علم الكلام عن اللاهوت المسيحي طبيعةُ النظرة الخلاصية المؤسسية، التي طبعت الديانة المسيحية، ما يفسره «فان اس» بقوله: «مع المسيحية، دون غيرها، نالت الأرثوذكسية تعريفها عن طريق العقائد، وذلك حينما وقع اختزال جزء من هذه الأخيرة في بيان عقائدي تمّت ترجمته عبر قانون الإيمان في القداس إلى طقوس وشعائر معلومة.

ذلك أن عملية إقرار شرعية العقائد إنّما تتمّ، هنا، عبر مجامع

(1) يُلاحِظ إتيان جلسون أنّ القديس أوغسطين، الذي يُقدّم، عادة، على أنه مؤسس الفلسفة المسيحية، لم يستخدم هذه المقولة إلا مرة واحدة، من أجل التعبير عن «الفلاسفة الحقيقيين»، الذين هم أنبياء بني إسرائيل مقابل الفلسفة اليونانية.

Etienne Gilson: l esprit de la philosophie medievale, Vrin, 1998, p. 413.

تستمد، بدورها، شرعيّتها من مؤسسة أخرى هي الكنيسة، التي تمنح الخلاص الذي حُرِمَ منه من أضاع على نفسه سرّ الفداء الأبدي»[1].

ومن هنا، فإنّ الإيمان يتحدّد بشرطين متلازمين: اليقين الباطني، والاعتراف المؤسسي ضمانة للخلاص الذي هو غاية الدين. إنّه، بعبارة أحد كبار اللاهوتيين والفلاسفة المسيحيين المعاصرين بول تيليش، فعلٌ «يستغرق الشخصية بكاملها، ينشأ في قلبها، ويستولي على كلّها»[2].

فما يميّز علم الكلام عن اللاهوت ليس السمة الاستدلالية، ولا طبيعة النظر العقلي، أو السمة الحجاجية الدفاعية، فكلّها خصائص مشتركة، وإنما طبيعة النظرة إلى الإيمان، ونمط ضبط الاعتقاد.

وليس من همّنا حصر تعاريف علم الكلام وتسمياته المختلفة[3]، وإنما نعدّ أنها تتأرجح بين ثلاثة توجّهات:

- الحجاج بالطرق الجدلية القياسية عن الملة.

(1) فان إس، يوسف، بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، دار الفنك، الدار البيضاء، 2000م، ص12.

(2) Paul Tillich: Dynamique de la foi, Casterman, 1968, p. 21.

(3) يمكن الرجوع، في هذه التعريفات، إلى:

ا. ولفسون، هاري، فلسفة المتكلمين، المجلد الأول، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م، ص35-185.

- الدفاع عن العقائد الصحيحة بالأدلة العقلية.
- وضع أصول الاعتقاد المتمحورة حول التوحيد.

التعريف الأول هو الذي اعتمده الفلاسفة، وفي مقدّمتهم الفارابي (ت 339هـ)، بقوله: «وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء، والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل»[1].

وهذا التعريف، الذي اعتمده المتكلمون يضع الكلام في نطاق «الصنائع القياسية»، التي تستنبط «أصولاً» من معتقدات الملّة (على غرار أصول الفقه من أحكام العبادات)، فهو، بهذا المعنى، يؤدي وظيفتين؛ نظرية (الاستنباط والقياس)، وعملية اجتماعية تتمثل في الدفاع عن الملة، ومواجهة خصومها[2].

ومن الجلي أنّ الفارابي، الذي صنّف «علم الكلام»، ضمن «العلم المدني»، لحاجة الملة إلى وظيفتي الخطابة والجدل، ينفي عنه أيّ قيمة برهانية تصورية، باعتبار أنّ الفلسفة، من حيث هي «علم إلهي»، تتخصص في الحقيقة البرهانية، التي تحوّلها الملة آلة تخييلات قابلة للتناول العمومي.

علم الكلام، من هذا المنظور، لا ينتمي إلى الخريطة الإبستمولوجية للعلوم النظرية والعملية، فلا هو مؤهّل للبحث في

(1) الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، دار ومكتبة الهلال، 1996م، ص86.

(2) الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط3، 2004م، ص152-153.

الإلهيات، ولا وضع أسس القيم الفاضلة، التي تنال بها السعادة فردياً وجماعياً. إن شأنه شأن الفقه صناعة خصوصية لاحقة على الملة، وبذا تفتقد شرط الصياغة الكلية، التي هي مبدأ العلوية، وتنحصر أهميّتها في أهميتها العملية داخل المجموعة الدينية القائمة[1].

أمّا التعريف الثاني، فهو مشتقّ من التعريف الأول، وقد اعتمده المتكلمون أنفسهم. فهذا الغزالي (ت 505هـ) يحدّد مقصوده بأنه «حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة»[2]، في حين يحدّده ابن خلدون (ت 808هـ) بقوله: «هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف، وأهل السنة، وسرّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد»[3].

نستنتج من هذا التعريف، الذي يتكرّر حرفياً في عدد من كتابات المتكلمين، التركيز على تشريع الوظيفة الحجاجية لعلم الكلام بنقلها من المعجم المدني (الدفاع عن آراء المدينة) إلى المعجم العقدي (الدفاع عن العقيدة السليمة).

إنّ هذا الانزياح المفهومي لا يلغي الوظيفة العملية لعلم

(1) Muhsin Mahdi: La cite vertueuse d'Alfarabi, Albin Michel, Paris, 2000, pp. 124-128.

(2) الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، تقديم ودراسة عبد الحليم محمود، دار الجيل، بيروت، 2003م، ص61.

(3) ابن خلدون، المقدمة، مكتبة الثقافة الدينية، 2005م، ص373.

الكلام، من حيث هو خطاب جدلي حجاجي يعتمد المناظرة والسجال، وإن كان يحدّد له هدفاً عينياً، ومقصداً إيجابياً هو الذود عن العقيدة السليمة في مواجهة الابتداع والانحراف.

أمّا التعريف الثالث، فيعبّر عن اتجاه المتكلمين إلى تحديد المضمون العيني للعقيدة «الصحيحة»، التي يدافعون عنها، ما تعبّر عنه التسميات الأخرى الموازية لعلم الكلام، مثل: أصول الدين، أو أصول الاعتقاد، أو المدونات العقدية الكثيرة، التي كتبها أئمة الكلام. وهكذا، يتحوّل علم الكلام من الفنّ الحجاجي الجدلي إلى علم يحدّد قواعد وأصول الاعتقاد في الأمور الإلهية، وما يتعلق بها من أحكام عقدية وعملية قد تتسع، أحياناً، إلى جزئيات العبادات.

نلمس هذا التعريف عند أئمّة الأشعرية على الخصوص، بدءاً بأبي الحسن الأشعري (ت 324هـ)، في كتابه (**الإبانة عن أصول الديانة**)، الذي هو ردّ صارم وعنيف على «أهل البدع من الجهمية، والمرجئة، والحرورية، وأهل الزيغ»[1]. وقد عرف الأشعري علم الكلام بأنّه علم لأصول الدين في مسائل العقليات، على غرار علوم الشرع، التي تستمدّ من السمعيات[2]. وكما كتب الأشعري في أصول الديانة، كتب الباقلاني (ت

(1) الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، دار النفائس، 1994م، ص33.

(2) الأشعري، أبو الحسن، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، دار الحديث الكتانية، طنجة، 2012م، ص10.

402هـ) **(الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به)**، وهو عرض شامل لعقيدة «أهل السنة» وضع فيه «المفروض في أحكام الدين»[1].

ونلمس الاتجاه ذاته عند أهمّ المتكلمين الأشاعرة؛ إمام الحرمين الجويني (ت 478هـ)، الذي كتب **(العقيدة النظامية)**، أرسى فيها -حسب عبارته- «قواعد العقائد... وما لا يسع الذهول عنه من أركان الإسلام»[2]، كما كتب **(الشامل في أصول الدين)**، وإن التزم فيه مسلكاً سجالياً جدلياً اختلف عن الطابع التقريري التلقيني لعقيدته النظامية. والملاحظ في كتاب **(الشامل)** أنّه عرّف علم الكلام بموضوعه؛ أي التوحيد «للدلالة على وحدانية الإله، وأنّه لا إله سواه، ونحن الآن نخوض في المقصد، ونقيم الدلالة على الوحدانية، ونوضح استقامتها على أصول أهل الحق، واضطرابها على مذهب مخالفيهم»[3].

وفي الاتجاه نفسه، سار أبو حامد الغزالي، مكرّراً عبارات أستاذه الجويني في كتابه **(الاقتصاد في الاعتقاد)**: «وموضوع هذا

(1) الباقلاني، أبو بكر، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 2010م، ص13.

(2) الجويني، إمام الحرمين، العقيدة النظامية، دراسة وتحقيق محمد الزبيدي، دار سبيل الرشاد والنفائس، 2003م، ص122-123.

(3) الجويني، الشامل في أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ص173.

العلم... إقامة البرهان على وجود الله، وصفاته، وأفعاله، وصدق الرسل، وكلّ ذلك مهمّ، لا غنى عنه لأيّ عاقل»[1].

ومن الملاحظ أنّ كتب الكلام المتأخرة ذهبت، في غالبها، إلى تعريف الكلام بمقوّماته العقدية المرتبطة بالتوحيد، فهو بالنسبة إلى الآمدي (ت 631هـ)، «أشرف العلوم... الباحث في ذات الله، وصفاته، وأفعاله، ومتعلقاته»[2]، وهو، بالنسبة إلى فخر الدين الرازي (ت 606هـ)، «أشرف العلوم؛ لأن موضوعه هو ذات الباري، وصفاته»[3]. ولا يشذّ ابن خلدون في (لباب المحصّل) عن هذا التوجّه، واصفاً علم الكلام بأنه «العلم الإلهي الذي فاز عالمه بالسعادة، وأُعدَّت له الحسنى وزيادة، تفتقر العلوم إليه، ولا يفتقر إليها، وتعوّل في مقدّماتها عليه، ولا يُعوّل عليها»[4].

إنّ هذه التعريفات والتحديدات لا تضيف شيئاً إلى التعريف الأصلي لعلم الكلام في وظيفته الحجاجية الدفاعية عن الاعتقاد بالنظر العقلي، لكنّها تبرز التوتر الإبستمولوجي الملازم للمبحث

---

(1) الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، 2003م، ص18.

(2) الآمدي، سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م، ص13.

(3) الرازي، فخر الدين، الإشارة في علم الكلام، المكتبة الأزهرية للتراث - الجزيرة للنشر والتوزيع، 2009م، ص29.

(4) ابن خلدون، عبد الرحمن، لباب المحصل في أصول الدين، دار المشرق، بيروت، 1995م، ص29.

الكلامي، الذي يتأرجح بين حدّين لا يمكن أن يصل إليهما عملياً: المدوّنة العقدية الإلزامية، التي لا تتلاءم مع تصوّره للإيمان وللانتماء العقدي، والميتافيزيقا (الفلسفة الإلهية)، التي تخرجه من منظوره الأصلي، ووظيفته الدفاعية عن العقيدة والملة.

ولا بد من أن ننبّه، هنا، إلى أنّ المدارس الكلامية لم تستطع فرض منظومة عقدية، على الرغم من بعض المحاولات المعروفة (مثل المحاولة الاعتزالية لفرض عقيدة خلق القرآن)، لأسباب عديدة أهمها غياب الانسجام والتناسق داخل المدرسة الكلامية الواحدة في أصول الاعتقاد نفسها، أحياناً، على الرغم من محاولات حصرها في قواعد، وأصول ثابتة.

أما مبحث «الإلهيات»، فقد كان حصيلة التقاء وتصادم المباحث الكلامية والفلسفية، التي نشأت، وتطوّرت في سياق متزامن تاريخي ومعرفي، تداخلت وامتزجت في حالات كثيرة، وإن تمايزت في الخلفيات النظرية، والأدوات المعرفية والمنهجية.

فعلى عكس الصورة السائدة، لم تتكوّن الفلسفة الإسلامية في قطيعة مع النص الكلامي؛ بل إنّ الاهتمامات والاختيارات الفلسفية كانت موجّهة، في الغالب، بالإشكالات والنقاشات الكلامية، سواء تعلّق الأمر باللحظة التأسيسية الأولى في الفلسفة، التي تمحورت حول وجوه فلسفية كبرى هي: الكندي (ت 256هـ)، وثابت بن قرة (ت 288هـ)، وأبو بكر الرازي (ت 312هـ)، أو بأبرز ميتافيزيقيي الإسلام ابن سينا (ت 427هـ)، الذي بنى نسقه الفلسفي على أساس المباحث الكلامية المكتملة،

وأفضى تأثيره الواسع في الدراسات الكلامية إلى تشكّل نمط من الإلهيات الفلسفية الثرية داخل المبحث الكلامي نفسه.

ما نودّ تبيانه، هنا، أنّ الأعمال الفلسفية للجيل الأول من الفلاسفة المسلمين، التي اتسمت بالعمق، والكثافة الإشكالية، والحسّ الإبداعي، هي حصيلة الجهود الكلامية في الطبيعيات، والأخلاق، التي وفرت الأدوات النظرية لنقد وتجاوز الكوسمولوجيا الأرسطية بامتداداتها الميتافيزيقية والإيتيقية، وهو جهد تداخل وتقاطع مع الإسهامات الرياضية والعلمية للمتكلمين والفلاسفة المسلمين الأوائل[1].

ما قدّمته الإسهامات الكلامية من عناصر جديدة في البناء الأنطولوجي يتمحور حول الإشكالات الثلاثة الكبرى المتداخلة، التي شغلت المتكلمين، وهي: موضوع الصفات الإلهية في علاقته بمجرى الطبيعة، ومنزلة الفعل الإنساني في علاقته بالقدرة الإلهية، ونظام العالم من حيث علاقته بمجرى الخير في الوجود.

وإذا كانت هذه الإشكالات الثلاثة نابعة من اعتبارات كلامية بحتة، إلا أنها دشّنت آفاقاً نظرية وعلمية رحبة، بإعادة طرحها للموضوعات الرئيسة في النسق الأرسطي: في منطق المقولات، وفيزياء الحركة، وميتافيزيقا الجوهر، وبفسحها المجال أمام حقل

---

(1) راجع في هذا الباب:

Marwan Rashed: «les debuts de la philosophie moderne (7eme-9eme s)», In: les grecs, les arabes, et nous (ouvrage collectif) Fayard, 2009, pp. 121-169.

أنطولوجي، وإيتيقي جديد تمحور حول فكرة تعدّد العوالم الممكنة، وأفضل العوالم الممكنة.

نلمس هذه الآثار في فلسفة الكندي، الذي كان متكلماً وعالماً رياضياً بقدر ما كان فيلسوفاً بارزاً، في نقده لنظرية الجوهر الأرسطية من منظور رياضي ولغويّ وفق الاستحقاقات الكلامية لمبدأ الخلق الإلهي من عدم، ورفض أزلية العالم، ما استوجب منه إدماج الحركة الإبداعية ضمن مقولات الحركة، ونفي فكرة اللاتناهي الزمني، التي قال بها أرسطو[1].

أمّا ثابت بن قرة، فقد وصل إلى نظريته العلمية - الأنطولوجية الأساسية في «اللامتناهي بالفعل»، التي نقد بها المنظومة الطبيعية الأرسطية من منظور كلامي صريح، بدفاعه عن فكره الإله القادر المبدع، والمطلع على جزئيات الأمور[2].

(1) راجع حول ميتافيزيقا الكندي:

Peter Adamson: Al-Kindi, Oxford University press, 2007, pp. 46-73.

(2) راجع، في الموضوع، العمل الموسوعي المهم الذي أشرف عليه رشدي راشد:

Thabit ibn Qurra: science and philosophy in ninth-century Baghdad, Edited by Roshdi Rashed, Walter de Gruyter Berlin New York, 2009.

راجع، خاصةً، الفصل الخامس المخصّص للكوسمولوجيا والميتافيزيقا، وفيه الدراسة المهمة لمروان راشد:

M.Rashed: «Thabit ibn Qurra, la physique dAristote et le meilleur des mondes», pp. 675-714.

أما أبو بكر الرازي، فقد انطلقت فلسفته من الإشكالية الكلامية المعروفة حول العدالة الإلهية (النتائج المترتبة على الجمع بين صفتي القدرة والحكمة في تفسير ظاهرة الشر في العالم). وإذا كان الرازي يُنعَت دوماً بالفيلسوف الأفلاطوني، الذي وقف ضدّ الكلام من منظور لا ديني، فإنّ الأمر يبدو أكثر تعقيداً، باعتبار أنه إن نفى عن الله القدرة على حمل العالم على الخير، فإنّ منظوره الفلسفي ظلّ موجهاً بالإشكالات الكلامية (الدفاع عن الحكمة الإلهية)، ولو انتهى، في تصوّره للألوهية، إلى نموذج قريب من «الصانع» الأفلاطوني[1].

أمّا «الإلهيات»، مبحثاً ميتافيزيقياً منفصلاً عن علم الكلام، فقد نشأ من داخل الإشكالات الكلامية نفسها، التي سمحت ببناء نمط من «الفلسفة الإلهية»، بالمعنى الكامل للعبارة، يختلف نوعياً عن التقليد اللاهوتي المسيحي، الذي لم يتطوّر إلى ميتافيزيقا فلسفية إلا مع العصور الحديثة (مع ديكارت، وسبينوزا، وليبنتز).

«العلم الإلهي» -كما بلوره ابن سينا- هو حصيلة توظيف نتائج المباحث الكلامية في إعادة صياغة مبحث الوجود لدى الفلاسفة (الثيولوجيا الفلسفية، التي دشّنها أفلاطون وأرسطو).

إنّه العلم الذي يسلّط «النظر في أحوال الموجود المطلق،

---

(1) حول علاقة الرازي بعلم الكلام، راجع:

- M.Rashed: «Abu Bakr Al-Razi et le kalam».

- Melanges de l institut dominicain detudes orientales, 24, 2000, pp. 39-54.

ولواحقه، ومباديه، ولأن الله تعالى، على ما اتفقت عليه الآراء كلها، ليس مبدأ لموجود معلول دون وجود معلول آخر؛ بل هو مبدأ للوجود المعلول على الإطلاق، فإنّ العلم الإلهي -لا محالة- هو هذا العلم. فهذا العلم يبحث عن الوجود المطلق، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية»[1].

ومن الواضح، في تعريفات المتأخرين من المتكلمين، التميز بين علم الدفاع عن العقيدة، والعلم الإلهي، الذي يبحث «في أحوال الموجودات، التي لا تفتقر في وجودها إلى المادة»[2]، أو هو، بلغة ابن خلدون، «علم ينظر في الوجود المطلق... وهو تالٍ للطبيعيات في ترتيبهم، ولذلك يسمونه علم ما وراء الطبيعة»[3].

وإذا كانت هذه العبارات توهم بأنّ علم الإلهيات السينوي مرادف لميتافيزيقا أرسطو، فالواقع أنّه علم جديد يحقّق، من منظور أنطولوجي مغاير، المشروع الأرسطي في بناء علم إلهي أراده علماً للوجود المفارق للطبيعة، وإن ظلّ المشروع ملتبساً بين حدّي الوجود، من حيث هو وجود، والوجود المطلق (الجوهر الأسمى).

ما نريد أن نبيّنه، هنا، هو أنّ البنية الأنطولوجية «للعلم

---

(1) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، دار الجيل، بيروت، ج2، 1992م، ص47.

(2) الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ص158.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ص418.

الإلهي» السينوي تقوم على ثنائيات ظهرت في الحقل الكلامي: الفصل بين الوجود والإمكان، وبين الوجود والماهية، تفضي به إلى تكريس مركز فاعل للذاتية الإنسانية ضمن ميتافيزيقا الأنوار والتجلي، التي تشكّل الرافد المشرقي من علمه الأنطولوجي، الذي اكتمل في أعمال نصر الدين الطوسي (ت 672هـ)، والسهروردي المقتول (ت 583هـ)، وفي أعمال صدر الدين الشيرازي (ت 1050هـ) على الأخص[1].

ومع أنّ علم «الإلهيات» يختلف، في التصور والمنهج، عن علم الكلام، إلا أنه، بقدر ما امتاح مفاهيمه المحورية من المباحث الكلامية، ولو بنقلها إلى المعجم الفلسفي (الأرسطي - الأفلوطيني)، فإنّه أثّر بقوّة في علم الكلام المتأخر، وأسهم في إعادة صياغة بعض إشكالياته، وساعد في تدعيم بنائه النظري.

وبقدر ما اقتربت المباحث الكلامية الناضجة من تقديم عناصر بديلة لعلم الطبيعة الأرسطي، كذريّة أبي هذيل العلّاف[2]،

(1) راجع في الموضوع:
Christian Jambet: Qu'est ce que la philosophie islamique? Gallimard, Paris, 2011.
يلاحظ جامبيه أن الميتافيزيقا الإسلامية - وإن انطلقت من ميتافيزيقا أرسطو- قدّمت إضافات عدّ أنّ جذورها أفلوطينية، لكنّها لم تخلُ من أصالة في تصوّر الجوهر والغائية الزمنية، وتصوّر الحرية الإنسانية (ص232)، بيد أنّ جامبيه -وإن توقف عند هذه الإضافات واستكشفها- لم يتبين جذورها الكلامية، ومنزلتها في صياغة العلم الإلهي.

(2) راجع مثلاً: =

ونظرية الحال الجبّائية (نسبة إلى أبي هاشم الجبائي)، التي أخذ بها بعض أعلام الأشعرية[1]، فإنّ علم الكلام المتأخر «امتزج بالإلهيات؛ حتى صار كأنّهم فنّ واحد»، حسب عبارة ابن خلدون[2]. ولا شكّ في أنّ ابن خلدون يشير، هنا، إلى المنعرج الكبير الذي تمثّله أعمال فخر الدين الرازي، الذي شرح كتاب **(الإشارات)**، وعرض فلسفة ابن سينا في **(المباحث الشرقية)**[3].

= Richard Frank: «the metaphysics of created being according to Abu L-Hudhayl Al-Allaf. A philosophical study of the earliest kalam».

In Early Islamic theology: The Mu, tazalites and Al-Ashari, AshgateVarorum, 2007, pp. 1-53

(1) درس أحمد العلمي هذه النظرية في نتائجها الفلسفية في:

Amed Alami: L ontologie modale: etude de la theorie des modes d' Abu Hashim al-Guba, I,Vrin Paris, 2001.

وكتب حول موقف الأشعرية منها في دراسته:

موقف مدرسة الأشعرية من نظرية الأحوال، في الكتاب الجماعي: دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، إشراف رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص117-154.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص418.

(3) يلاحظ النواتي أنّ الرازي إن أخفى، أحياناً، تأثره القوي بابن سينا، فإن عروضه للإلهيات السينوية تظهر ميوله الواضحة.

Anawati: La Metaphysique du Chiva, Vrin, Paris, 1978, p. 46G.

حول ميتافيزيقا الرازي وأثرها في تفسيره للقرآن الكريم، راجع:

Roger Arnaldez: Fakhral-Din Razi, commentateur du coran et philosophe, Vrin, Paris, 2002.

يرى أرنالديز أن مشروع الرازي تمثّل في الاتكاء على ابن سينا لسدّ ثغرات الكلام الأشعري من منظور فلسفي من داخل التقليد الكلامي نفسه (ص256).

وعبر الرازي، نفذت «الإلهيات» السينوية إلى متأخري الكلام، مثل: عضد الدين الإيجي (ت 756هـ)، والشريف الجرجاني (ت 816هـ)، وسعد الدين التفتازاني (ت 792هـ)، ما كان له قويّ الأثر في طبيعة علم الكلام نفسه.

ثانياً: مفهوم الإيمان في التقليد الكلامي: اللاهوت المضاد:

يلخّص الجويني مواقف الفرق الإسلامية في موضوع الإيمان بقوله:

«فذهب الخوارج إلى أن الإيمان هو الطاعة، ومال إلى ذلك كثير من المعتزلة... وصار أصحاب الحديث إلى أن الإيمان معرفة بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان... وذهبت الكرامية إلى أنّ الإيمان هو الإقرار باللسان فحسب... والمرضي، عندنا، أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدّقه»[1].

= وفي فلسفته الأخلاقية، راجع:

Ayman Shahadeh: The theological Ethics of Fakhral-Dine al-Razi, Brill, Leiden, Boston, 2006.

والفكرة، التي يدافع عنها الكتاب أنّ الرازي تجاوز النظرية الأخلاقية التقليدية في علم الكلام، وطوّر نظرية ميتا أخلاقية تجمع بين رؤية نتائجية (consequentialism) في ضبط العلاقة بالفعل، ونزعة اكتمالية (perfectionism) في ضبط العلاقة بالسلوك.

راجع، خاصةً، فصل:

«Al-Razi on the ethics of action», pp. 45-107

(1) الجويني، إمام الحرمين، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الدين، مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، 1996م، ص333.

يلاحظ، في هذا الاستشهاد، أنّ الجويني، وهو إمام الأشعرية بعد أبي الحسن الأشعري، يميّز بين أقوال أربعة: تحديد الإيمان بأثره العملي (الخوارج والمعتزلة)، تحديد الإيمان بالمضمون العقدي، والنطق اللفظي، والعمل التعبدي، (أصحاب الحديث؛ أي: الحنابلة أساساً)، وتحديد الإيمان بمجرّد الإقرار اللفظي (الكرامية)، وتحديد الإيمان بمحض التصديق (الأشاعرة).

والملاحظ أنّ الجويني لا يورد قول «المرجئة»، الذين يتّفقون على اختلافهم في القول إنّه «لا تضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة»[1]. ومن الواضح أنّ الموقف الأشعري لا يختلف، في الجوهر، عن رأي المرجئة الفاصل بين متطلّبات الإيمان، من حيث هو تصديق، وطبيعة العمل التعبدي. ويلاحظ أنّ هذا الرأي هو الذي اعتمده أبو حنيفة، وأئمة الحنفية من الماتريدية من بعده، فروي عنه أنه كان يقول: إنّ «الإيمان هو المعرفة، والتصديق، والإقرار، والإسلام»[2].

(1) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، المكتبة العصرية، بيروت، 2007م، ج1، ص111.
يوضح الأشعري، في مقالاته، هذا التعريف بقوله: «يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله، وبرسله، وبجميع ما جاء من عند الله فحسب، وأنّ ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان، والخضوع بالقلب، والمحبة لله ولرسوله، والتعظيم لهما، والخوف منهما، والعمل بالجوارح، ليس بالإيمان».
مقالات الإسلاميين، المكتبة العصرية، بيروت، 2005م، ج1، ص114.

(2) النيسابوري، أبو العلاء صاعد بن محمد بن أحمد الاستوائي (ت =

ما نريد أن نبينه، من خلال استعراض آراء أصحاب الفرق من موضوع الإيمان، أنّ محور الإشكال، الذي شغلهم، يتعلق بطبيعة المبحث الكلامي نفسه، من حيث قدرته على ضبط المضمون الإيجابي للاعتقاد، الذي لا خلاف حوله (مبدأ التوحيد، والأحكام العقدية المنصوصة المترتّبة عنه).

ومن هنا، نتبيّن الحاجز النوعي بين الاتجاه إلى تقنين أصول الاعتقاد، وربطها بأثرها العملي (أصحاب الحديث، وجمهور أهل الاعتزال)، والاتجاه إلى النظر إلى الإيمان على أنه مجرّد إقرار، وتصديق لا يستوجب تحديد مضمون عقدي تفصيلي، ولا يدخل في تحديده الموقف التعبدي؛ أي: العمل، والطاعات، (المرجئة، والكرامية، والأشاعرة).

بيد أنه يتعيّن التمييز بين موقف أصحاب الحديث «الصفاتيين»، وموقف المعتزلة، الذين اتجهوا، في تصورهم لمبدأ التوحيد، إلى نمط من «اللاهوت السلبي»، بقولهم بتماهي الذات والصفات، ونفيهم الصفات الخبرية.

فبالنسبة إلى أصحاب الحديث من الحنابلة، أصول الدين منصوصة مبيّنة، ومن ثمّ وجب اعتمادها في مدوّنتها العقدية، والإقرار بها قلباً، ولساناً، وعملاً، ولذا فصّلوا القول في الصفات الإيجابية، وتوسّعوا فيها أخذاً بظاهر الآيات دون

= 432هـ)، كتاب الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، ص133.

تأويل، ورفضوا قول المتكلمين بأنّ «الشرع إنّما يدلّ بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة»، حسب ملاحظة ابن تيمية[1]، التي أوردها في نقد المتكلمين، معتبراً أنّ أصول الدين تستمدّ، بالدليل العقلي الصريح، من صحيح النص، ومن هنا النظر إلى الاعتقادات ضمن أحكام الشرع بمفهومها الأعمّ، ما يفسر الربط العضوي بين الإيمان والعمل: «قول القلب واللسان وعمل القلب والجوارح»[2].

إنّ محور الخلاف، إذاً، بين أصحاب الحديث والمتكلمين، راجعٌ إلى الفرق الدقيق بين مفهوم «التصديق» المتعلق بالرسالة، والخبر، ومفهوم الاعتقاد القلبي، الذي تعتريه أحكام الشرع، التي لا تميز بين جانبها العقدي الباطني، وجانبها العملي المتعلق بالجوارح.

بيد أنّ الحنابلة، وأصحاب الحديث، وإن انطلقوا من مبدأ الإثبات، والأخذ بظاهر النص، إلا أنّهم انتهوا، في نهاية المطاف، إلى النتيجة نفسها، التي توصّل إليها الأشاعرة والمعتزلة من استحالة معرفة الله في ذاته، ولم يَزِدْ قبولهم للأسماء

(1) تقي الدين ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج3:
http://library.islamweb.net/Newlibrary/display_book.php?ID=296&startno=0&start=1&idfrom=294&idto=298 &bookid=22&Hashiya=2.

(2) ابن تيمية، الإيمان، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، ط5، 1996م، ص137.

والصفات على ظاهرها عن الموقف الكلامي العام، الذي هو الجمع بين مبدأ المخالفة المطلقة، والاستناد إلى النص في قبول الصفات التي أطلقها الله على نفسه. وقد عبّر ابن تيمية عن هذا الرأي بقوله: «ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف، ولا تعطيل، ومن غير تكييف، ولا تمثيل»[1].

فبالنسبة إلى أصحاب الحديث، ليس نفي التأويل تشبيهاً، وإنما هو -حسب ابن تيمية- درء للتشبيه؛ لأنّ التأويل العقلي في العقائد يقوم ضرورةً على التشبيه من أجل النفي، فما يتمّ نفيه هو التمثّل العقلي للألوهية لا الألوهية في ذاتها، التي لا سبيل إلى ضبطها. لا تعطيل دون تمثيل، لأن المعطلين «لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو لائق بالمخلوق، ثمّ شرعوا في نفي تلك المفهومات، فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثّلوا، أولاً، وعطّلوا آخراً»[2]. ومن هنا، يخلص إلى أنّ «تأويل الصفات هو الحقيقة التي انفرد الله -تعالى- بعلمها»[3].

ومن الواضح أنّ المعتزلة يخالفون أصحاب الحديث أشدّ المخالفة في فهم الإيمان ومقتضياته، وإن وافقوهم في إلحاق الطاعة بالعمل انسجاماً مع أصل العدل عندهم في دلالته

(1) ابن تيمية، الفتاوى، المجلد الخامس، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2003م، ص26.

(2) المرجع نفسه، ص27.

(3) المرجع نفسه، ص36.

المزدوجة (وجوب الصلاح أو الأصلح على البارئ، ومسؤولية الإنسان عن الفعل الإرادي).

وما يتعيّن تأكيده إنّما يُجمِع عليه المتكلّمون من معتزلة وأشاعرة -على اختلافهم في نظرية الصفات- أنّ مبحث التوحيد لا يتعلّق بالذات الإلهية نفسها، من حيث طبيعتها، وإنما بصلة الله بالإنسان، كما تظهر في آثار الخلق (المبحث الطبيعي)، وفي مقتضى التكليف (المبحث الإيتيقي).

وقد بيّن فخر الدين الرازي هذا الأمر بقوله: «نحن نعترف بأنّ التفكّر في الخالق لا يجوز، ونحن لا نفكّر في ذات الخالق؛ بل فيما يجب له، وما يجوز عليه، وما يستحيل؛ لأنّه لا يتحصّل النظر فيه إلا على عقيدة فاسدة، أو حيرة مدهشة، كما للمشبهة والمعطلة، بل يجب عليه أن ينظر في المخلوقات من جهة دلالتها على الصانع، وصفاته، وذلك هو ما أمرنا به من النظر في الخلق»[1].

ومن الجلي أنّ الرازي ينبّه إلى أنّ نقل علم الكلام إلى علم للإلهيات، بالمعنى النصي الحرفي، أو الفلسفي، يفضي إلى مأزق نظري وعقدي لا يتلاءم مع مبحثٍ غرضه تبيان صدق الرسالة والدفاع عن معتقداتها بالنظر العقلي.

فالمعتزلة، الذين رفضوا التمييز بين الذات الإلهية وصفاتها، ذهبوا، أحياناً، في تأكيدهم الوحدانية، إلى حدّ رفض نعت الله بالوجود، باعتباره أسمى من كلّ وجود، وأن تحديده ممتنع

(1) الرازي، الإشارة في علم الكلام، ص38.

عقلاً[1]. أمّا الأشاعرة، فإن أثبتوا الصفات التي يقتضيها مبدأ الفاعلية الإلهية المطلقة في الكون، إلا أنهم ميّزوا بين الصفات النفسية (المتعلقة بالذات في نفسها)، والصفات المعنوية المتعلقة بالموصوف (الصفات السبع المعروفة من حياة، وقدرة، وعلم، وإرادة، وسمع، وبصر، وكلام)، لكنّهم -وإن أثبتوها، وعدّوها أزلية- تردّدوا في تحديد منزلتها الأنطولوجية بالتأرجح بين اعتبارها معانيَ، أو عللاً، أو أحوالاً، ما سمح لخصومهم بالقول: إن موقفهم لا يختلف في الجوهر عن المعتزلة، كما أنّهم تأوّلوا الصفات الخبرية الموهمة بالتشبيه، فأثبتوها معانيَ لا أعياناً، محافظين على جوهر القول بتوحيد المخالفة[2].

والواقع أنّ مذهب الأشعرية في الصفات، من حيث تمييزه بين الذات والصفات، ولو مع القول بعدم التغاير، يؤدّي،

---

(1) راجع، مثلاً:

Josef Van Ess: Une lecture a rebours de l histoire du mu, tazilisme, Paul Geutner Paris, pp. 92-93.

وكما لاحظ عبد الله العروي أنّ التوحيد «مفهوم سلبي.. هو نفي كلّ مظاهر التعدّد والشرك. وبما أنّ إثبات الوحدة لاحق على الشرك، لزم أن يكون الكلام الهادف إلى التوحيد فحص مسائل وإشكالات وشبهات».

مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1997م، ص91.

(2) حول نظرية الصفات عند الأشاعرة، راجع:

Daniel Gimaret: La doctrine d'Al-Ash Ari, Cerf, Paris, 2007, pp. 235-245.

ضرورةً، إلى نمط من اللاهوت السلبي؛ أي الفصل بين الذات الإلهية في ذاتها، وما يمكن أن توصف به من صفات لا تستوفي الكمال الإلهي، وهو الموقف الذي فرض على بعض أئمة الأشعرية (كالجويني) اعتماد «أنطولوجيا الحال» الجبائية.

لقد نظرت الأدبيات اللاهوتية المسيحية، في العصور الوسطى، إلى العقيدة الإسلامية بصفتها «لاهوتاً سلبياً» لا يقدّم أيّ تصوّر عينيّ للألوهية، وهو التصوّر الذي نفذ إلى فلسفة هيغل[1].

ولا شكّ في أنّ أبرز إشكالٍ واجه المتكلّمين هو تحديد مفهوم التوحيد، الذي لا يمكن ضبطه بمقاييس الأنطولوجيا الفلسفية، وفق النماذج الثلاثة الكبرى في النص اليوناني: «الصانع» الأفلاطوني، و«المحرّك الأول» الأرسطي، و«الأول» الأفلوطيني.

فما ذهب إليه المتكلمون، في مبحث التوحيد، يبتعد عن أيّ تحديد إيجابي للذات الإلهية، وإنّما ينحو إلى نفي كلّ التمثّلات الممكنة عن الإله الواحد. فالواحد، حسب تعريف عبد الكريم الشهرستاني: «هو الشيء الذي لا يصحّ انقسامه؛ إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه، ولا تقبل الشركة بوجه، فالباري -تعالى- واحد في

(1) رأى هيغل أنّ التصور الإسلامي للإله المجرد المفارق للإنسان ينفي إمكانية بروز فكرة الحرية الإنسانية:

Hegel: Lecons sur la philosophie de l histoire, Vrin, Paris, 1963, p. 276.

ذاته لا قسم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له»[1].

ولقد تولّد عن هذا التحديد إشكالان رئيسان شغلا المتكلمين: اختلاف الذات الإلهية عن باقي الذوات من حيث خصوصيّة ذاته، أو خصوصية صفاته، وهل وجود الله هو حقيقته نفسها، والسؤالان متّصلان، ولهما خلفيات أنطولوجية عميقة تتجاوز حيّز مبحث التوحيد.

فبخصوص الإشكال الأول، نلمس اختلافاً بين موقفين متمايزين: ذهب أحدهما إلى «تساوي الذوات»، وإرجاع الاختلاف بين الذات الإلهية، والذوات الأخرى إلى صفاتها الخاصة بها، وهي: وجوب الوجود، والقدرة التامة، والعلم التام.

أما القول الثاني، فقد أرجع التمايز إلى خصوصية الذات الإلهية نفسها من حيث تفرّدها، واختلافها المطلق[2].

فالقول الأول، الذي يبدو أنّه منتشر بين المتكلمين، ينطلق من تماثل الموجودات في مقوّمها الأنطولوجي المشترك، ويحصر الاختلاف في المميزات العينية، ما يتناسب مع التصوّر الاعتزالي

(1) الشهرستاني، عبد الكريم، كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2009م، ص85.

(2) الرازي، فخر الدين، كتاب الأربعين في أصول الدين، دار الجيل، بيروت، 2004م، ج1، ص95.

للمقام الوجودي الواحد، الذي تنتمي إليه الذات الإلهية على اختلافها في صفاتها المميزة.

أما القول الثاني، فينطلق من مبدأ الاختلاف والتغاير بين الموجودات في ذواتها، انسجاماً مع تصوّر المخالفة المطلقة بين الباري ومخلوقاته في المستوى الأنطولوجي، باعتبار أنّ الاختلاف يمكن أن يتصور في أعيان الأشياء من منظور «لوازمها المتساوية»؛ أي الاشتراك في الاختلاف، والتساوي في التضاد[1].

أمّا الإشكال الثاني، فيطرح سؤال العلاقة بين ماهيّة الله ووجوده، ما اختلف حوله المتكلمون وفق ثلاثة أقوال: القول باختلاف مفهوم الوجود بين الله والموجودات من منظور الاختلاف بين لازم الوجوب والإمكان (رأي الأشعري وأبي الحسين البصري). القول بتماثل الوجود واختلاف الماهيات، باعتبار أنّ وجود الله «غير عارض لشيء من الماهيات»، على عكس الممكنات التي لها وجود عرضي غير واجب، ولا ضروري (رأي ابن سينا)، القول بتماثل الوجود وعرضيّته «لماهية الحق، ولحقيقته المخصوصة». يدافع الرازي عن هذا الرأي الأخير الذي يعزوه إلى «طائفة عظيمة من المتكلمين»[2].

وإذا كان القول بعرضيّة صفة الوجود، بالنسبة إلى ماهية ذات الإلهية، يبدو غريباً، بالنسبة إلى متكلم أشعري، إلا أنّ هذا الموقف

(1) المرجع نفسه، ص98.
(2) المرجع نفسه، ص99.

اقتضاه الردّ على قول ابن سينا بنفي الماهية عن الله، ما يحول دون تمييزه عن بقية الموجودات لاتساع مفهوم الوجود غير المتعيّن إلى كلّ الأشياء الموجودة: «لو كانت حقيقة الباري -تعالى- هي محض الوجود، كان كلّ ما كان من لوازم ذاته، وجب أن يكون حاصلاً لجميع الموجودات، وإن كان وجوده أخص الوجودات، وكلّ ما كان ممتنعاً على ذاته، وجب أن يكون ممتنعاً على سائر الموجودات، وهذا يفضي إلى التناقض»[1]. وهكذا، يتبيّن أنّ العرضية لا تعني وجود الله؛ بل حقيقته وماهيته تأكيداً لخصوصيتها، وتفرّدها عن باقي الموجودات المشتركة في سمة الوجود.

ومن هنا، ندرك أحد الفروق الأساسية بين علم الكلام و«اللاهوت العقلي»، من حيث التمييز الكلامي بين مبحث الأدلة على وجود «الصانع»، أو «الباري»، الذي يدخل في باب الطبيعيات، ومبحث الوجود المتعلق بصفات الله، الذي يدخل في باب مبحث الذات والصفات[2].

ولذا، نلاحظ أنّ مختلف الأدلة، التي بلورها المتكلّمون، تتمحور حول «دليل الحدوث»، الذي تفرّعت منه أدلة أخرى[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص102.

(2) لاحظ محمد بوهلال أنّ المقصود في أدلّة التوحيد إثبات الذات لا الوجود؛ لأنّ بعض المتكلمين يرى الوجود «صفة زائدة على الذات تثبت بعد إثبات صفات أخرى مثل العلم والقدرة».
بوهلال، محمد، الغيب والشهادة في فكر الغزالي، كلية الآداب، سوسة، ودار محمد علي حامي، تونس، 2003م، ص351.

(3) أجمل الحبيب عياد في بحثه الموسّع في مباحث التوحيد الكلامية أدلّة =

ويقوم هذا الدليل المنتشر لدى المتكلمين بمدارسهم المختلفة (معتزلة، وأشاعرة، وماتريدية) إلى فرضيات أربع هي:

- إثبات وجود الأعراض.
- إثبات حدوث الأعراض.
- إثبات استحالة خلوّ الجواهر من الأعراض.
- إثبات أن ما لم يسبق الحوادث محدث فعلاً.

ومع أنّ المعتزلة هم أوّل من بلور هذا الدليل، الذي يستند إلى طبيعيات أبي هذيل العلاف (نظرية الذرية)، إلا أنّ الأشاعرة هم من طوّروه وصفّوه من الإشكالات، التي تطرحها بعض التصوّرات الاعتزالية حول «شيئية المعدوم» (التي قد يترتّب عليها القول بصيغة ما من صيغ قدم العالم)، كما أنّه يتلاءم بصفة أفضل مع نظرية الأشاعرة في السببية غير التحديدية؛ أي المحتاجة إلى فاعل من خارج نظام الطبيعة[1].

= المتكلمين في أربعة أدلة، هي: دليل الطبيعة، ودليل حدوث الأجسام، ودليل التضاد، ودليل العلية.
عياد، الحبيب، الكلام في التوحيد، المدار الإسلامي، بيروت، 2009م، ص149.
لكنّه خلص، بعد وقوفه على هذه الأدلة، إلى إرجاعها إلى دليل الحدوث، باعتبارها تنطلق من مبدأين هما: حدوث الكون، وافتقاره إلى محدث صانع (ص150).

(1) راجع حول دليل الحدوث، الذي يسميه جيماريه «دليل الدعوى الأربعة»: Daniel Gimaret: la doctrine d'Al-Ash, ari, p. 219.
ومع أنّ جيماريه استظهر دليلين آخرين عند الأشعري سمّاهما «دليل =

ومع أنّ المتكلّمين المتأخرين استخدموا «دليل الإمكان» السينوي (برهان الممكن والواجب) للتدليل على وجود مرجح أو مخصّص للممكنات يكون موجوداً واجب الوجوب لذاته (الجويني والغزالي...)، إلا أنّ هذا الدليل يرتدّ بعد تنقيته من أطروحة «قدم العالم»، وحدوث الزمان إلى مجرّد نسخة أخرى من دليل الحدوث، مع الإشارة إلى أنّ ابن سينا نفسه استقى جذور هذا الدليل من المباحث الكلامية، ومن هنا توتّر دليل الإمكان السينوي بين منظومتين أنطولوجيتين متغايرتين: المنظومة الأرسطية في قولها بجوهريّة الوجود، والمنظومة الكلامية في قولها بعرضيته(1).

إنّ ما نريد أن نبيّنه هو أنّ مبحث «الأدلّة على وجود الصانع» ظلّ مبحثاً طبيعياً، ولم يتطوّر إلى إلهيات ميتافيزيقية، على الرغم من بعض المحاولات المحدودة، ولذلك لم يعرف علم الكلام -على عكس كلّ المقارنات المتسرّعة الشائعة- البراهين

= السبر والتقسيم» (دليل الفرضيات الخمس)، ودليل «الأحوال»، إلا أنّ هذين الدليلين هما، عند التحقيق والتدقيق، متفرعين من الدليل الأول.

(1) حول التناقض الذاتي في دليل الإمكان، ووعي الشهرستاني بهذا التناقض، راجع:

Jean Jolivet: Perspectives medievales et arabes, Vrin, 2006, p. 212.

حول الآثار الكلامية لدليل الإمكان السينوي وتأثيراته في المباحث الكلامية، راجع:

Ulrich Rudolf: «La prevue de l existence de Dieu chez Avicenne et dans la theologie musulmane».

In Langage et philosophie: hommage a Jean Jolivet (collectif), Vrin, 1997, pp. 339-346.

الميتافيزيقية الثلاثة، التي عرفها اللاهوت المسيحي: البرهان الطبيعي-الإلهي، والبرهان الأنطولوجي، والبرهان الكوسمولوجي. وإذا كان البرهان الكوسمولوجي يبدو، في الظاهر، قريباً من دليل الحدوث لاشتراكهما في الانطلاق من الطبيعة، كما أنّ البرهان الطبيعي-الإلهي يتقاطع مع دليل العناية، الذي أخذ به المتكلّمون في الأخلاقيات، إلا أنّ مفهوم «الحدوث»، وما يترتّب عليه من القول بالبارئ الصانع من عدم، يتناسب مع المنظومة الطبيعية الكلامية، ويتعارض مع الكوسمولوجيا الأرسطية، التي شكّلت مرجعية اللاهوت المسيحي.

ولقد أدرك الشهرستاني قصور الأدلّة الكلامية: «الاستدلال بالحوادث على حدوث الصانع... والاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لإحدى طرفي الإمكان»[1]، عن تجاوز الطبيعيات، التي لا تثبت في ذاتها أكثر من حاجة الطبيعة المحدثة إلى صانع مرجّح، دون تحديد طبيعته، ونمط العلاقة به. ومن هنا، خلص الشهرستاني إلى دليل آخر هو «دليل الفطرة» المستمدّ من أدبيات التصوّف، ومباحث المقاصد الشرعية، قائلاً: «ما شهد به الحدوث، أو دلّ عليه الإمكان بعد تقديم المقدّمات، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج في ذاته إلى مدبّر هو منتهى الحاجات، فيُرغب إليه، ولا يُرغب عنه، ويُستغنى به، ولا يُستغنى عنه، ويُتوجّه إليه، ولا يُعرض عنه، ويُفزع إليه في الشدائد

(1) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص120.

والمهمات، فإنّ احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب والحادث إلى المحدث»[1].

وليس في كلام الشهرستاني ما يدلّ على أنّه يستبدل دليل الحدوث الطبيعي بالدليل الأنطولوجي (الاستدلال المنطقي على تلازم وجود الله بماهيته)، باعتبار أنّ الفطرة، هنا، تعني المقاصد الروحية الشرعية لا الذاتية الواعية المدركة.

ولا شكّ في أنّ تصوّر الشهرستاني يعبّر عن اتجاهٍ بارزٍ، ظهر بقوّة منذ الغزالي، يحصر مشروعيّة علم الكلام في دفاع الخاصة عن شبه العقيدة، وتحويل مباحث الإلهيات إلى التجربة الروحية الصوفية، التي هي نمط من التأويلية الوجودية العملية لا تنال بالخطاب البرهاني العقلي.

ومن منطلق هذه التحديدات حول التوحيد، نتبيّن معنى الإيمان من حيث هو تصديق، وإقرار، لا استبطان لقناعات ذاتية مفصلة المضامين.

الإيمان ليس القناعة البديهية، التي تحصل عن البرهان الاستدلالي المفيد لليقين النفسي، ولذلك فإنّ المتكلمين لا يزعزعهم النقد الرشدي لمنهجهم الجدلي، الذي عدّ أنّه لا يفضي «بيقين إلى وجود الباري سبحانه»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص120.

(2) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م، ص29.

فالتصديق، الذي هو أساس الإيمان بالنسبة إلى المتكلمين، ولاسيما الأشاعرة منهم[1]، يتعلق بالرسالة، والخبر، والشهادة. ولذا، إذا كان علم الكلام مبحثاً حجاجياً حوارياً، لا يقدّم مضموناً مقنناً للاعتقاد، فلا يعني الأمر خلوّه من عدة برهانية ومفهومية رصينة تقاطعت مع الممارسة الفلسفية، وأفضت، في بعض الحالات -كما بيّنا- إلى بلورة أنساق فلسفية مكتملة.

ويمكن أن نلمّح، في خاتمة هذا البحث، إلى ما توفّره «إبستمولوجيات الاعتقاد»[2]، و«إبستمولوجيات الفضائل»[3]، من

= يبين عبد الله العروي أنّ القناعة بالمنظور الكلامي تفيد الترجيح لا سكينة النفس (مفهوم العقل، ص82).

(1) قال الأشعري في اللمع: «إن قال قائل منكم: ما الإيمان عندكم بالله تعالى؟ قيل له: هو التصديق بالله، وعلى ذلك اجتماع أهل اللغة، التي نزل بها القرآن». كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، مطبعة الأمنية، الرباط، 2013م، ص133.
ونقل عنه ابن فورك (ت 406هـ): «وكان يقول: إن الإيمان هو تصديق القلب، وهو اعتقاد المعتقد صدق من يؤمن به». ابن فورك، أبو بكر، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانييل جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1087م، ص150.

(2) راجع حول إبستمولوجيا الاعتقاد:
Roger Pouivet: Epistemologie des croyances religieuses, Cerf, Paris, 2013.
يذهب بويفيه، في تعريف إبستمولوجيا الاعتقاد، إلى أنّها «تتعلق بكلّ إثبات اعتقادي، وكلّ دعوى للمعرفة». ص17-18.

(3) حول مبحث الفضائل الإبستمولوجية، راجع:
John Creco: «virtues and rules in epistemology», Virtue epistemology: essays on epistemic virtue and responsibility =

إمكانات خصبة لإعادة النظر في القناعات الكلامية، من حيث مشروعيتها المعرفية، باعتبار أنّها تنتمي إلى صنف أغلب القناعات المعرفية المتداولة، التي لا تدخل ضرورة في المنظور البداهي (الاعتقادات القابلة للتحقق برهانياً)؛ بل تنتقل عبر الرواية، والشهادة، والسرد[1]. إنّها قناعات يتمّ التوصل إليها من خلال التزام الشروط الأخلاقية، التي تقتضيها المعرفة السليمة بالتركيز على القيم المعرفية، وشروط التداول البرهاني، بدلاً من وهم الحقيقة الفردية المتولّدة عن فرضية شفافية الوجود أمام العقل... يتعلق الأمر بمبحثٍ لا يزال قيد التصوّر والتحضير.



= (AbrolFairweather, Linda Zagzebski editors) Oxford University press, 2001, pp. 117-141.

(1) حول إبستمولوجيا الشهادة، راجع:

Jennifer Lackey, Ernest Sosa: The epistemology of testimony, Clarendon press Oxford 2006 (chap 2: testimony and place in epistemology pp. 77-123).

المصادر والمراجع

- ابن تيمية، تقي الدين:
  - الإيمان، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، ط5، 1996م.
  - الفتاوى، المجلد الخامس، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2003م.
  - مجموع الفتاوى، ج 3:

http://library.islamweb.net/Newlibrary/display_book.php?ID=296&startno=0-&start=1&idfrom=294&idto=298&bookid=22&Hashiya=2

- ابن خلدون، عبد الرحمن:
  - لباب المحصل في أصول الدين، دار المشرق، بيروت، 1995م.
  - المقدمة، مكتبة الثقافة الدينية، 2005م.
- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م.

- ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، دار الجيل، بيروت، ج2، 1992م.
- ابن فورك، أبو بكر، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانييل جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1087م.
- الأشعري، أبو الحسن:
  - الإبانة عن أصول الديانة، دار النفائس، 1994م.
  - رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، دار الحديث الكتانية، طنجة، 2012م.
  - مقالات الإسلاميين، المكتبة العصرية، بيروت، 2005م، ج1.
  - كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، مطبعة الأمنية، الرباط، 2013م.
- الآمدي، سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
- الباقلاني، أبو بكر، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 2010م.
- بوهلال، محمد، الغيب والشهادة في فكر الغزالي، كلية الآداب، سوسة، ودار محمد علي حامي، تونس، 2003م.
- الجويني، إمام الحرمين:
  - الشامل في أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.

- العقيدة النظامية، دراسة وتحقيق محمد الزبيدي، دار سبيل الرشاد والنفائس، 2003م.
- كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الدين، مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، 1996م.
- حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، (5 أجزاء)، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988م.
- الرفاعي، عبد الجبار (إعداد)، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، دار الهادي، بيروت، 2003م.
- الرازي، فخر الدين:
- الإشارة في علم الكلام، المكتبة الأزهرية للتراث - الجزيرة للنشر والتوزيع، 2009م.
- كتاب الأربعين في أصول الدين، دار الجيل، بيروت، 2004م، ج1.
- الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- الشهرستاني، عبد الكريم:
- كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2009م.
- الملل والنحل، المكتبة العصرية، بيروت، 2007م، ج1.
- عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط2، 2000م.

- العروي، عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط2، 1997م.
- العلمي، أحمد، موقف مدرسة الأشعرية من نظرية الأحوال، في الكتاب الجماعي: دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، إشراف رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- عياد، الحبيب، الكلام في التوحيد، المدار الإسلامي، بيروت، 2009م.
- الغزالي، أبو حامد:
  - الاقتصاد في الاعتقاد، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، 2003م.
  - المنقذ من الضلال، تقديم ودراسة عبد الحليم محمود، دار الجيل، بيروت، 2003م.
- الفارابي، أبو نصر:
  - إحصاء العلوم، دار ومكتبة الهلال، 1996م.
  - كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط3، 2004م.
- فان إس، يوسف، بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، دار الفنك، الدار البيضاء، 2000م.
- النيسابوري، أبو العلاء صاعد بن محمد بن أحمد الاستوائي

(ت 432)، كتاب الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.

- ولفسون، هاري، فلسفة المتكلمين، المجلد الأول، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م.

- Louis Gardet: les grands problemes de la theologie musulmane: Dieu et la destinee de l' homme, Vrin, 1967.
- Etienne Gilson: lesprit de la philosophie medievale, Vrin, 1998.
- Marwan Rashed: «les debuts de la philosophie moderne (7eme-9eme s)», In :les grecs, les arabes, et nous (ouvrage collectif) Fayard, 2009.
- Peter Adamson: Al-Kindi, Oxford University press, 2007.
- Thabit ibn Qurra: science and philosophy in ninth-century Baghdad, Edited by Roshdi Rashed, Walter de Gruyter Berlin, New York, 2009.
- M.Rashed: «Abu Bakr Al-Razi et le kalam», Melanges de l institut dominicain detudes orientales, 24, 2000.
- Paul Tillich: Dynamique de la foi, Casterman, 1968.
- Muhsin Mahdi: La cite vertueuse d'Alfarabi, Albin Michel, Paris, 2000.
- Christian Jambet: Qu'est ce que la philosophie islamique? Gallimard, Paris, 2011.
- Richard Frank: «the metaphysics of created being according to Abu L-Hudhayl Al-Allaf. A philosophical study of the earliest kalam», In Early Islamic theology: The Mu,tazalites and Al-Ashari, AshgateVarorum, 2007.

- Amed Alami: L ontologie modale: etude de la theorie des modes d' Abu Hashim al-Guba,l,Vrin Paris, 2001.
- Anawati: La Metaphysique du Chiva, Vrin, Paris, 1978.
- Roger Arnaldez: Fakhral-Din Razi, commentateur du coran et philosophe, Vrin, Paris, 2002.
- Ayman Shahadeh: The theological Ethics of Fakhral-Dine al-Razi, Brill, Leiden, Boston 2006.
- Josef Van Ess: Une lecture a rebours de l histoire du mu,tazilisme, Paul Geutner Paris.
- Daniel Gimaret: La doctrine d'Al-Ash Ari, Cerf, Paris, 2007.
- Hegel: Lecons sur la philosophie de lhistoire, Vrin, Paris, 1963.
- Jean Jolivet: Perspectives medievales et arabes, Vrin, 2006.
- Ulrich Rudolf: «La prevue de l existence de Dieu chez Avicenne et dans la theologie musulmane», In Langage et philosophie: hommage a Jean Jolivet (collectif), Vrin, 1997.
- Roger Pouivet: Epistemologie des croyances religieuses, Cerf, Paris, 2013.
- John Creco: «virtues and rules in epistemology», Virtue epistemology: essays on epistemic virtue and responsibility (AbrolFairweather, Linda Zagzebski editors) Oxford University press, 2001.
- Jennifer Lackey, Ernest Sosa: The epistemology of testimony, Clarendon press Oxford 2006.

